

Parábola o hipérbole?

Para una reinterpretación teológica e histórica de la Vida Religiosa como signo escatológico

José María Vigil Gallego

La Vida Religiosa (VR) ha sido considerada siempre «signo escatológico» (SE). Unas veces lo fue por el paradigma de la fuga mundi, otras, por el de la «vita angelica»; modernamente por el de «parábola del Reino». En ocasiones se ha creído encontrar ahí lo más nuclear de su identidad.

Tanto en la escatología cuanto en cristología como con la «opción por los pobres», se han producido grandes transformaciones en el pensamiento cristiano. El presente ensayo se propone reinterpretar a su luz ese carácter de SE de la VR.

En la primera parte presentamos los cambios. En la segunda reinterpretemos el SE y la VR en cuanto tal. En la tercera hacemos algunas sugerencias para su aplicación a la actual coyuntura histórica.

A. LOS CAMBIOS QUE SE HAN PRODUCIDO

De una escatología estática, dualista y ahistórica...

La vieja escatología¹ era, ante todo, estática. Esto se ha denunciado ya de entrada con una fuerte crítica a la elección del término mismo de «escatología».

1 He tratado de un modo más amplio la descripción de la «vieja escatología» y sus transformaciones en este siglo en: Para una interpretación de la vida evangélica como signo escatológico, «Vida Religiosa» (Madrid) 304(marzo 1976) 105-120.

Dejando aparte los problemas suscitados por la segunda parte de la palabra², la elección de la primera se evidencia como claramente inadecuada³, pero altamente significativa del horizonte estático en que se movía aquella escatología, definida clásicamente como «doctrina de las últimas cosas».

Por «cosas últimas» se entendía ciertos sucesos que al final de los tiempos sobrevendrían al mundo. «Al retrasar hasta el último día tales acontecimientos, éstos perdían su significado de orientación, de aliento y de crítica para la totalidad de los días que el hombre pasaba aquí en la historia, más acá del final. Por ello, las doctrinas acerca de este final llevaban una vida particularmente estéril, situada al final de la dogmática cristiana. Era como un apéndice suelto, como algo apócrifo, carente de toda importancia esencial»⁴.

Las «cosas últimas», situadas estáticamente al final, en el «más allá», estaban separadas y desconectadas del mundo real por un dualismo radical. Los influjos platónicos y neoplatónicos jugaron ahí un papel importante: se configuran dos mundos, éste y el otro, opuestos y rivales. El maniqueísmo terminaría de adjudicar todos los atributos negativos a éste (mundo de la materia, de la carne, de la futilidad, de la muerte, del pecado) y todos los positivos al otro (el mundo verdadero, inmutable, definitivo, el único valioso).

Con la temprana «helenización» del cristianismo se perdió el impulso histórico tan propio del mundo judío y bíblico. Unas realidades escatológicas situadas estática y dualísticamente fuera del tiempo no podían sino abandonar la historia a sí misma, haciéndola caer de nuevo en la concepción circular del tiempo. La historia se diluyó, y su nexo con la escatología desapareció. La realidad se convirtió en «el gran teatro del mundo», «ocasión» para merecer una vida eterna enteramente diversa⁵ que nos sería otorgada gratuitamente tras la muerte. La vida cristiana perdió toda perspectiva histórica, y la escatología dejó de ser su utopía, para pasar a ser simplemente su premio o su castigo.

...a una escatología dinámica, integrada e historizante.

Hoy no se puede pensar en lo escatológico como en «las cosas últimas» ni, simplemente, como «lo que está al final». El «ésjaton» de la escatología cristiana actual, rejuvenecido por la vuelta a la biblia y fecundado por el pensamiento histórico, es más bien un «telos»: una realidad última y ultimante, hacia la que tiende la historia en su totalidad, polo totalizante que se hace omnipresente y

2 Cfr J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969, 21ss.

3 Dos palabras hay en griego para significar «lo último». «Ésjatos» se refiere a lo último considerado en sentido material, físico, local-estático, tópico. «Telos» se refiere también a lo último pero en sentido formal, metafísico, temporal-dinámico, utópico. «Ésjatos» es lo que está puesto en el último lugar. «Telos» aquello a lo que algo tiende como a su fin. Para expresar el contenido real de la escatología debería haberse escogido el término «telos».

4 J. MOLTSMANN, *ibídem* 19.

5 Una «hetero-salvación» que no se construía ni se preparaba aquí, sino que simplemente se merecía.

dinamiza todo lo que existe atrayendo hacia sí el torbellino de la historia, utopía que por ser fin y meta es principio de esperanza, que se distiende en la dimensión temporal de la realidad y la carga de tensión activa y creadora.

En esta nueva visión ya no hay «cosas escatológicas», separadas en el más allá. El mundo futuro -futuro del mundo- se ha redescubierto ya presente, «ya pero todavía no», actuante, y en proceso hacia su plenitud. La transcendencia no está separada de la inmanencia, sino tras ella, vinculada a ella. Más allá de todo reduccionismo trascendentalista (evasión del mundo y de la historia) o inmanen-tista (negación de la transcendencia) la nueva visión escatológica integra unitaria-mente las dos dimensiones.

Mención especial merece el tema de las nuevas relaciones entre escatología e historia. En el siglo XX toda la teología ha sido reformulada en clave histórica. La escatología no podía ser sino la fibra más sensible a este despertar de la comprensión histórica de la realidad⁶. Lo más espectacular de la ebullición escatológica en este siglo fue el llamado debate de la teología de la historia⁷. Se trataba de «saber si lo que hacemos en el campo profano de este mundo queda totalmente fuera e indiferente a lo que será el Reino de Dios»⁸. Dos posturas contrarias se enfrentaron: la escatologista y la encarnacionista⁹. La primera subrayaba la discontinuidad entre este mundo y el Reino de Dios: «la historia humana no significa nada para la salvación, no es ni preparación ni maduración de la historia divina; todo el esfuerzo cristiano debe orientarse a desprenderse de lo temporal para fijarse sobre el misterio transcendental»¹⁰. La postura encarnacionista, de corte optimista, aceptaba sin titubeos la transcendencia de la consumación celeste, pero no reconocía que la realidad total se agotara en la transcendencia o la discontinuidad; la historia y la actividad humana serían concebidas entonces en términos de «preparación».

Flotando en el ambiente de esta fecundísima confrontación teológica estaba el dilema del influjo directo o indirecto de la actividad humana en el Reino escatológico de Dios, el dilema de una «homosalvación o heterosalvación», de la continuidad o discontinuidad entre escatología e historia, el problema de las relaciones entre naturaleza y gracia.

Pero, en realidad, no se trataba de una verdadera alternativa: ni huida escatologizante, ni encarnacionismo antitrascendente; ni mera heterosalvación ni pura homosalvación. La verdad encontrada apareció por el camino de la síntesis. Y en

6 «Cuanto más interesa lo histórico, y más aún lo histórico-escatológico, tanto más el tratado de la escatología ha debido y debe sufrir una transformación, una nueva orientación. Creemos que en esta orientación aún falta mucho por llegar al final del proceso». Cfr T. RAST, «La escatología en la teología del siglo XX», en «La teología en el siglo XX», BAC, Madrid 1974, pág. 261. Cfr también J. COMBLIN, «Hacia una teología de la acción», Herder, Barcelona 1964. FLICK-ALZEGY, «Teología della storia», en «Gregorianum» 35 (1954).

7 J. COMBLIN, l.c., pág. 108ss; A.DE NICOLAS, «Teología del progreso», Sígueme, Salamanca 1973, pág. 101.

8 Y. CONGAR, «Jalons pour une théologie du laïcat», París 1953, pág. 116

9 Bouyer y Danielou en la primera. Thiels, Malevez, Rahner y Montclair en la segunda.

10 R. AUBERT, «Discussions récents autour de la théologie de l'histoire», Collect. Mechlin., 1939

ese sentido se pronunció -sin tratar de poner punto final al debate- el Concilio Vaticano II (GS 39).

La situación de la escatología después de estos desarrollos teológicos es muy diversa a aquella en la que anteriormente se encontraba. Salió marcada con una fuerte impronta histórica, antropológica, colectivista y crítica. Son demasiados los cambios que se produjeron en la visión escatológica como para que la tradicional significación escatológica atribuida a la VR pudiera no necesitar una relectura o reinterpretación.

Cambios en la cristología

Pero también en la cristología se han registrado profundos cambios relacionados precisamente con la dimensión escatológica.

El más importante comenzó más o menos con el cambio de siglo. Fue el redescubrimiento del carácter escatológico del mensaje de Jesús: el Reino de Dios (RD). Este concreto carácter escatológico del contenido de la predicación de Jesús vino cuadrando dentro de las nuevas coordenadas redescubiertas simultáneamente para la escatología, de las que acabamos de hablar.

Según este redescubrimiento, la principal significación de Jesús, su mensaje central, no fue una doctrina, una ascética, una moral, ni la institución de una Iglesia, sino la proposición a la humanidad en nombre de Dios de una utopía histórico-escatológica, el RD, presentada como absoluto, ante la cual El mismo se presentó como relacional.

Jesús es ante todo el profeta escatológico del Reino. El RD es la Causa de Jesús, por la que él vivió y luchó, radicalmente, y hasta la muerte. Y el RD no es el «reino del cielo», como contrapuesto a la historia en su materialidad terrestre. Ni es la vida de las almas, ni la misma Iglesia, ni Jesús mismo (en la habitual «reducción personalista»). El RD es una utopía de transformación y transfiguración de este mundo para introducirlo en el orden de la voluntad de Dios e instaurar así su reinado. El RD «no es pues otro mundo, sino este mismo pero totalmente otro», transfigurado, transformado y plenificado por la bondad graciosa de Dios, sobre el esfuerzo de construcción de ese Reino al que el Señor nos invita a consagrar nuestras vidas, como su más apremiante invitación.

En la cristología moderna este RD ha sido redescubierto como el centro total¹¹. Desde entonces podemos pasar a hablar de «reinocentrismo»¹² con más propiedad aún que de «cristocentrismo». Y esta centralidad del RD en la existencia cristiana comporta la centralidad de la dimensión escatológica. Desde esta perspectiva

11 JON SOBRINO, «Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación», en «Mysterium liberationis», II, UCA Editores, San Salvador 1991, pág. 467. John FUELLENBACH, «The kingdom of God. The Central Message of Jesus' Teachings in the Light of the Modern World», Divine Word Publications. Manila 1987.

12 P. CASALDALIGA -J.M. VIGIL, «Espiritualidad de la liberación», *Sal Terrae* 1993, pág. 132ss.

reinocéntrica se vuelve nuevamente verdadera aquella afirmación lapidaria de Barth: «un cristianismo que no es absoluta, total y radicalmente escatología no tiene con Cristo absoluta, total y radicalmente nada que ver»¹³.

Lo que significa: un cristianismo que más que un mensaje escatológico es una moral, una ascética, una vida intraeclesial, un espiritualismo, una «religión»... no es seguimiento de aquel profeta del Reino escatológico.

Para una VR que se dice seguidora radical de Jesús, del profeta escatológico del Reino, ser SE cobra en esta perspectiva matices muy peculiares. Pero antes de entrar en ello refirámonos a un tercer factor de cambio.

El cambio de la opción por los pobres

Se suele decir que la opción por los pobres (OP) es el mayor acontecimiento que se ha producido en la Iglesia desde la reforma protestante hasta nuestros días. La OP no es un tema sectorial que haga referencia exclusiva a la escatología ni a la cristología, pues pertenece más bien al campo de la teología fundamental¹⁴. Por ello mismo afecta a todos los contenidos teológicos, incluidas la escatología, su relación con la historia, y la cristología.

La opción por los pobres es, en su raíz, la misma opción por la justicia y por el amor que, en Dios, no es coyuntural o advenediza, sino esencial, porque Dios es amor y la injusticia será siempre enemiga de Dios. Dios opta inevitablemente por los pobres porque su misma existencia es una injusticia que no puede dejarle indiferente y porque la existencia de Dios será siempre Buena Noticia para los injusticiados, los pobres. Dios está de parte del pobre para que deje de serlo. Contradicha su voluntad de amor universal por la libertad del ser humano, que creó la injusticia, Dios escucha el clamor de su pueblo y se compromete a liberarlo, enviando a su Hijo para relanzar su proyecto universal de salvación: el proyecto histórico y transhistórico del RD. Este, tanto en sí mismo cuanto en su realización histórico-escatológica, está transido por la opción por los pobres, en cuanto rostro concreto de la opción por la justicia y por el amor plenos, esencia misma del Reino de Dios.

En sentido profundo, pues, la OP no se sitúa en un campo sectorial, coyuntural, histórico o ideológico, sino que es una actitud que se funde con la escatología y con la cristología: optar por los pobres y verificar esa opción en la realidad es hacer historia, luchar por la Causa de Jesús, dar buenas noticias a los pobres, hacer avanzar la historia, acercarla hacia el Reino.

13 «Der Römerbrief, 1922, pág. 298.

14 Es ya un lugar común decir que la OP tiene una fundamentación teológica, en Dios mismo. Sobre la OP recomendamos: C. BOFF / J. PIXLEY, «Opción por los pobres», Paulinas, Madrid 1986, que es sin duda el libro más sistemático; J. LOIS, «Teología de la liberación: opción por los pobres», IEPALA, Madrid 1986, tesis doctoral, para profundizar en el tema; y J.M. VIGIL (coordinador), «Sobre la opción por los pobres», Sal Terrae, Santander 1992, con la participación de L. Boff, P. Casaldáliga, V. Codina, J. Girardi, J. Lois, A. Nolan, J. Pixley y I. Sobrino, para una visión más completa y actualizada.

B. REINTERPRETACION DE LA VR COMO SIGNO ESCATOLOGICO

Ser signo escatológico

Hemos dicho que en la nueva visión las realidades escatológicas no están «allá», sino «acá», en germen, pero realmente presentes y actuantes, al filo de la gracia de Dios y la obra humana, en crecimiento, hasta que llegue el día de su plenitud transcendente. Están aquí como principio, como motor, dinamizando, haciendo caminar la historia, fermentándola. El ésjaton -el RD- está aquí ya, aunque todavía no, convocándonos a entregarnos a él como razón última y única de nuestra vida.

Si ello es así, lo escatológico no es algo que esté ahí para que algunas personas carismáticas tomen optativamente sobre sí la tarea de significarlo. Lo escatológico está ahí para ser vivido, y para ser vivido por todos. Lo escatológico no es ya algo marginal, ni adicional o facultativo en la vida cristiana, sino una dimensión esencial, universal, imprescindible.

En realidad, no se trata sólo de ser signos escatológicos, sino, más fundamentalmente, de ser escatológicos, y escatologizantes (permítasenos los barbarismos). Todo cristiano debe ser escatológico, es decir, debe hacer escatología, debe ser «factor» escatológico más que simplemente «signo», debe «escatologizar» este mundo, debe hacerlo tender hacia su fin (¡el Reino!), hasta dejar la vida en el empeño si fuera preciso. Esa es la misión misma del cristiano.

Ser SE no significa pues, de ningún modo, huida de este mundo, sino encarnación en él. No significa tampoco copia mimética de unos paradigmas supuestamente celestes o angélicos, sino maduración y profundización de nuestro ser humano y nuestra condición histórica hacia su plenitud. No significa olvido ni desprecio de este mundo, sino compromiso efectivo y apasionado por su transformación¹⁵. No significa evasión hacia un teocentrismo puro, sino descubrimiento del reinocentrismo.

Sin embargo, todavía hoy, cuando se dice entre nosotros que algo es SE se piensa automáticamente en el más allá de la muerte, en el cielo, o en la «vida angélica». No ha calado en la conciencia cristiana suficientemente el hecho de que en la nueva visión escatológica se ha invertido la dirección del signo: en vez de huida, compromiso; en vez de traslado hacia el cielo, esfuerzo por traer aquí el

¹⁵ «En nombre de nuestra fe, tenemos el derecho y el deber de apasionarnos por las cosas de la tierra»: TEILHARD DE CHARDIN, «El medio divino», Alianza Editorial, Madrid 1972, pág. 44.

cielo¹⁶; en vez de desinterés por las cosas de abajo, mayor búsqueda de las de arriba en las de abajo¹⁷; en vez de menos interesados por las cosas del Ser Humano y de la Tierra, más apasionamiento por encontrar a Dios en el Ser Humano y en su Historia¹⁸; en vez de evadirnos hacia una escatología deshistorizada, más compromiso por descubrir la escatología en la historia y por mirar la historia a la luz de la escatología¹⁹.

Es decir: «cuanto más escatológicos, tanto más históricos, y viceversa». Por la ley de la encarnación: encontrar la transcendencia (que sigue siendo verdadera transcendencia) en el seno de la inmanencia²⁰.

Desde una *lectura cristológica* diríamos que ser escatológico es sinónimo de ser cristiano. Toda la existencia cristiana puede ser leída en clave escatológica²¹.

El «ésjaton» -verdadero «telos» en nuestro caso- es el Reino de Dios. Ser escatológico -mucho más que ser simplemente «signo» escatológico, aunque incluyéndolo- es entregar la vida a ese ésjaton, a ese telos, a ese principio de utopías y esperanzas que fue puesto por Dios en el corazón de cada ser humano, y que fue finalmente revelado en plenitud por Jesús de Nazaret.

En cristiano, ser escatológico no puede ser otra cosa que vivir y luchar por el RD, por su llegada, por su advenimiento, por su aceleración²², por la superación de los obstáculos que se oponen a su llegada...

Ser escatológico es seguir a Jesús, en su misma lucha por el RD (el ésjaton), por tratar de acercar esta tierra a esa utopía, o, mejor todavía, por hacerla crecer más y más entre nosotros, pues ya está presente. Somos tanto más escatológicos cuanto más nos entregamos a hacer crecer el RD aquí y ahora. Y ésa es precisamente la medida que mide nuestro ser cristiano. El grito más profundamente cristiano es, a la vez, el más escatológico: ¡Que venga tu Reino! Ser cristiano es lo mismo que ser «reinocéntrico»: dejar la vida en el empeño de construir el RD aquí y ahora, sabiendo que así es como acercamos lo transcendente y construimos el cielo...

16 La verdadera esperanza cristiana no es la de ser llevados al cielo, sino que el cielo venga aquí: «¡Venga tu Reino!».

17 No de otra manera podría entenderse lícitamente Col 3,1.

18 «Superar el mundo no significa despreciarlo ni repudiarlo, sino atravesarlo y sublimarlo»: P. TEILHARD DE CHARDIN, «El porvenir del hombre», Taurus, Madrid 1967, pág. 102. «Como si para nosotros no fuera cuestión de vida o muerte que la Tierra triunfa aun en sus fuerzas más naturales...» «Ya no me perturban los sortilegios de la Tierra desde que para mí se ha hecho, allende ella misma, Cuerpo de Aquel que es y que viene...»: ID, «El medio divino», Alianza Editorial, Madrid 1972, pág. 140.

19 GS 39c.

20 CASALDALIGA - VIGIL, «Espiritualidad de la liberación», Sal Terrae, Santander 1993, cap. «Contemplativos en la liberación», pág. 158ss.

21 Y, como decía Barth, a quien hemos citado anteriormente, si la existencia cristiana no es profundamente escatológica, no es realmente cristiana.

22 «Aguardando y apresurando la llegada del Día de Dios»...: 2 Pe 3,12.

Ser escatológico es sinónimo de ser santo, es decir, de transfigurarse en Jesucristo, de vivir por su Reino. Claro, se trata de una santidad integral: profundamente humana, histórica y política²³, y hasta geopolítica, con la geopolítica de Dios²⁴.

La visión escatológica renovada de la escatología y la cristología del Reino confluyen armoniosamente en la *opción por los pobres*. El ésjaton, el RD, es Buena Noticia para los pobres²⁵. Dios ya tomó su opción en esta historia, y opta por un futuro de liberación, poniéndose de parte de los pobres en la construcción de la Tierra Nueva y el Cielo Nuevo en que more la Justicia²⁶. El envió ya a su Hijo con esa misión escatológica: dar la buena noticia a los pobres, la liberación a los oprimidos, la alegría a los tristes y a proclamar el Año de Gracia²⁷. Ser escatológico es colaborar con Dios en esa construcción optando como El por los pobres. Es entender que nuestra vida ha de servir precisamente para entregarla generosamente en la liberación de los oprimidos, en la multiplicación de la Justicia y del Amor, ganando la escatología encontrándolo a El en los hermanos más pequeños²⁸.

La VR como signo escatológico

Hemos dicho que todo cristiano debe ser signo escatológico y factor escatologizante. Si la VR tiene un nuevo motivo para serlo, no podrá ser otro sino el de su propia identidad de seguimiento radical de Jesús²⁹. Si ser seguidor de Jesús, como hemos dicho antes, es sinónimo de ser escatológico, ser seguidor *radical* de Jesús obliga a ser *radicalmente escatológico*.

Pero entonces la VR será SE no por un título que teológicamente le adjudicamos a priori, sino que será SE si efectivamente es factor escatologizante: porque trata de hacer un futuro nuevo para el mundo, porque vive pendiente de acelerar la historia hacia el Reino, y porque se significa «radicalmente» en ese empeño ante el resto del pueblo de Dios.

La VR es seguimiento de Jesús... Pero, se trata de «seguir a Jesús»... ¿para qué?, o mejor, ¿hacia dónde? ¿A dónde va Jesús? ¿A dónde nos invita a seguirle? ¿A vivir una aventura intimista individual? ¿A dar un paseo?...

«Seguir a Jesús» no es simplemente enamorarse de su persona, sino de su Causa y de su Misión. Perseguir lo mismo que persiguió él. Sin «caminar hacia» hacia su

23 P. CASALDALIGA - VIGIL, l.c., cap. «Santidad política», pág. 244.

24 P. CASALDALIGA, «El vuelo del Quetzal», Mafz Nuestro, Panamá 1988, pág. 19....

25 Mt 5, 3ss

26 2 Pe 3, 13

27 Lc 4, 16ss

28 Mt 25, 31ss

29 No queremos entrar en la discusión de la identidad de la vida religiosa. Nos atenemos a lo que viene siendo voz más común entre los estudiosos de su teología. L. BOFF, «Testigos de Dios en el corazón del mundo», ITVR, Madrid 1977, pág. 31ss. J.M.R. TILLARD, «Religiosos: un camino de evangelio, ITVR, Madrid 1977, pág. 25ss. M. AZEVEDO, «Los religiosos: vocación y misión», S. E. Atenas, Madrid 1985, págs. 32ss.

Causa, el RD (la «transfiguración de este mundo, su renovación estructural hasta introducirlo plenamente en el orden de la voluntad de Dios»), sin perseguir este mismo objetivo que persiguió Jesús, no hay verdadero «seguimiento» de Jesús.

Toda VR que no tenga clara ante sus ojos la utopía del RD³⁰ y no luche «con radicalidad» por su construcción aquí y ahora en este mundo, no será SE, por mucho que crea vivir como los ángeles o habitar ya en las moradas celestiales. O por mucho que recuerde a los hermanos el más allá. Ser SE, en el sentido pleno, es otra cosa.

Toda VR que se encierre en sí misma, en el claustro, o en el mundo intraeclesiástico, y no esté presente en la plaza pública donde se debaten las angustias y las esperanzas de los hombres y mujeres de hoy, especialmente de los pobres y de los marginados, no podrá ser SE para ellos, no sólo porque no será creíble³¹, sino porque por más que les hable de la «otra vida», no les estará hablando de una «vida otra» que llegue a ser verdaderamente «Otra». La VR que huya del mundo huye de la escatología; porque a la escatología sólo se va por la historia. La VR no debe huir del mundo (fuga mundi); debe huir con el mundo hacia adelante, historia adentro, hacia el RD.

¿Parábola o hipérbole?

Modernamente, en los últimos años, se dice también que la VR tiene su esencia en ser «parábola del Reino»³². Encuentro un paralelismo claro entre la antigua expresión «signo escatológico» y la nueva: «parábola del Reino». La parábola, en efecto, es un signo, y el Reino es el contenido fundamental del SE. Diríamos que se da una continuidad histórica entre estas tres formulaciones: «vita angélica», «signo escatológico» y «parábola del Reino». Las tres han sido tomadas en distintos momentos de la historia como expresiones definitorias de la identidad de la VR.

Dejemos de lado, por evidentemente inadecuada, la expresión «vita angelica». Refirámonos más bien a las otras dos, que suenan en principio como paralelas.

Respecto a la definición de la VR como parábola se puede decir lo mismo que respecto a su identificación como SE: la VR es un SE, ciertamente, pero eso no a-

30 De la teología de la VR que no tenga clara esta visión clara de la utopía del RD habrá que decir que no sólo no podrá explicar debidamente la naturaleza de «signo escatológico» de la VR según los planteamientos hodiernos, sino que tampoco podrá situar debidamente su identidad. Un ejemplo concreto lo encontramos en L. GUTIERREZ VEGA, «Teología sistemática de la Vida Religiosa», ITVR, Madrid 1979, págs. 46-49.

31 Podríamos aplicar a la VR lo que Hugo ASSMANN decía en su día a la teología: «Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus treinta millones de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales... Por eso, 'es necesario salvar a la teología de su cinismo'. Porque, realmente, frente a los problemas del mundo de hoy, muchos escritos de teología se reducen a un cinismo». Cfr. «Opresión-liberación», Montevideo, pág. 51

32 John M. LOZANO, «Life as parable. Reinterpreting the Religious Life», Claretian Publications, Manila 1987, pág. 52ss; Paulist Press, Manwah, N.J., 1986; traducción española en ITVR, Madrid 1986

gota su esencia, ni tan siquiera la define. Ser SE es una nota de la VR, pero no es su esencia ni su identidad más profunda. La VR es más que un signo³³, y más que una parábola, aunque sea las dos cosas.

Para la VR, ser parábola es simplemente una consecuencia, no dice su identidad más profunda.

Tengo para mí que decir que la misión de la VR es ser parábola del RD puede fungir como una sutil trampa en estos tiempos de posmodernidad.

Quien es parábola o hace parábolas, efectivamente, puede quedarse en el símbolo, sin esforzarse por llegar a la realidad simbolizada. No necesita luchar y arriesgarse para presenciar el RD: le basta evocarlo «parabólicamente». No necesita luchar por el todo: puede quedarse «posmodernamente» en el fragmento. Puede confinarse al campo de la estética, tan al gusto actual: después del anuncio y la denuncia, el testimonio y el martirio, en estos tiempos de cansancio cultural, queda mejor simplemente una parábola, es decir, unos pensamientos estéticos (aunque no sean éticamente proféticos), sugerentes (más que urgentes o hasta imperativos), ingeniosos y agradables (porque ya estamos muy cansados de conflictos), que evoquen (y no provoquen), sin mayores responsabilidades (porque ya pasaron los tiempos de la radicalidad y el martirio)...

Si Jesús se hubiese limitado a ser parábola... otro destino hubiera tenido. Si los mártires se hubiesen limitado a dar parábolas... probablemente no hubieran sido mártires. Los opresores del pueblo no se han sentido ofendidos por simples parábolas...

Si la VR es una entrega en radicalidad al seguimiento de Jesús, es decir, a la prosecución de su Causa y a la prolongación de su misión, entonces, decir que la VR es una parábola del RD -o decir, incluso, que ésa es su identidad más profunda- me parece profundamente deficiente. Ser parábola del RD es poco para quien lo escoja como su Causa, como su Absoluto.

Del Reino no debemos ser sólo parábola. Por la radicalidad de nuestra entrega a él, debemos ser sobre todo una hipérbole del Reino: una «exagerada» entrega a la Causa, una obsesiva manía por entregarse a él, una excitada «pasión por el Reino». ¡Toda una hipérbole!

Quien es hipérbole es también parábola, porque la incluye; pero la rebasa.

VR como «parábola»: ¿todavía en la escatología antigua?

El clásico reparto de acentos para la VR y para el laicado (el escatológico para la primera y el encarnatorio para el segundo) siempre fue peligroso, pues introducía una «división de trabajo» en la Iglesia sin fundamento en el bautismo ni en la naturaleza del Pueblo de Dios. Ese reparto de acentos siempre fue entendido en los esquemas de una escatología dualista. Hoy día, al estar superado el dualismo, no tiene ya sentido ese reparto de acentos.

33 Sólo podríamos decir que la VR es identificable con el SE si tomáramos a éste como una categoría complejiva y global: «signo escatológico» como equivalente a ser cristiano.

En el pueblo de Dios la «significación escatológica» nunca debe ser diferencia entre laicos y religiosos. Si se diera tal diferencia ello sería síntoma de que alguien habría claudicado de su vocación a ser SE.

Con el nuevo lenguaje de la «parábola del Reino» las cosas no cambian. Decir por ejemplo que los laicos generan la vida, organizan la coexistencia y convivencia entre los hombres... mientras que los religiosos intentan hacer creíble otra dimensión, llevar a los hombres hacia la otra ladera³⁴ me parece:

a) una trampa netamente posmodernista: con palabras muy estéticas nos eximimos de la urgencia y la responsabilidad histórica. Frente a los más de 50 millones anuales de muertos de hambre y en la situación actual del mundo, dedicarse a hacer (o a ser) parábolas puede ser un carisma particular muy loable, pero reducir a ello la identidad de la VR sería una tragedia y un desmentido de su radicalidad.

b) una vuelta a los esquemas dualistas, desintegrados y antihistóricos de la vieja escatología. Si la encarnación en la historia la dejamos para el laicado y nosotros caminamos en una dirección opuesta, no se habría entendido que a partir de la encarnación de Jesús, desde la nueva inteligencia de la escatología, la flecha hacia la escatología no remite a un cielo ajeno a la tierra, sino que apunta decididamente en dirección hacia la historia. Es tanto más escatológico el que más histórico se hace. La tierra es el único camino que tenemos para ir al cielo. Para llevar a alguien a la otra orilla no hay más remedio que mojarse y echarse al agua.

Antiguamente era escatológico el que más se apartaba de este mundo, el que más huía de él, y en esto la VR daba ejemplo al laicado. Replantada la escatología, si el Reino no es otro mundo, sino este mismo pero totalmente transformado, será más SE el que más se encarna, el que más se historifica, el que «huye con el mundo hacia adelante» hacia el futuro escatológico que es el Reino (que es Vida, Verdad, Gracia, Justicia, Amor, Paz...).

Los religiosos no serán SE por dejar a los laicos los problemas de este mundo y de la historia para refugiarse ellos en el fragmento de lo supuestamente escatológico. Serán tanto más escatológicos cuanto más hagan suya la historia para luchar en ella por el acercamiento del/al RD.

C. REINTERPRETACION HISTORICA DE LA SIGNIFICACION ESCATOLOGICA DE LA VR

Nos limitaremos a un simple elenco de sugerencias que habría que desarrollar.

Partamos de una aclaración previa: decir que la VR es SE es una afirmación teórica, y abstracta en ese sentido. Teológicamente la VR «es» SE; históricamente «debe serlo», pero «puede serlo o no». Lo que afirma la teología no siempre se da en la historia. Nadie debe vivir de rentas de títulos teológicos; lo que se debe hacer es verificar la teología en la historia.

34J. C. GARCIA PAREDES, «Lo mejor de la tradición, lo mejor de la renovación. La quintaesencia de la llamada», «Sal Terrae» (octubre 1991) 717-726,.

Un ejemplo directo: San Pedro Claver fue un religioso, jesuita, ejemplo de dedicación a los esclavos negros, santo canonizado. Como religioso fue -teológicamente- seguidor radical de Jesús, parábola del Reino, partícipe de Jesucristo Profeta... Pero ¿podemos aplicar con veracidad histórica estos títulos a una persona que nunca dijo una palabra contra la esclavitud en un siglo de mercantilismo esclavista y esclavismo negrero? ¿Se puede ser profeta sin denunciar la injusticia mayor de la época, o sin cuestionar las raíces del sistema esclavista? Pedro Claver fue una parábola, desde luego, pero no una hipérbole. Y con él, casi toda la vida religiosa de aquel tiempo y aquella circunstancia.

Y hecha la aclaración, pasemos a las sugerencias.

La significación escatológica de la VR hay que ponerla en relación inmediata con la novedad y gravedad de esta hora histórica: transformación del mundo, transformaciones tecnológicas, planetización, monopolaridad, caída del socialismo real, implosión del neoliberalismo y conservadurismo, avalancha del capital contra el trabajo, crisis de la deuda externa, gobierno internacional del FMI y BM y G7, "final de la historia", crisis de los movimientos populares, falta de salidas, aumento espectacular de la pobreza extrema...

Estamos en un cambio profundo de coyuntura histórica: tremendos desafíos éticos junto con el surgimiento de un mundo nuevo. ¿Puede la VR asistir pasivamente a esta hora? ¿No tendrían que pronunciar una palabra llena de profecía y creatividad los profesionales del seguimiento radical de Jesús?

¿Puede la VR acobardarse en esta hora de depresión, aduciendo que estamos en horas de búsqueda, de carencia de certezas, de discernimiento, de crisis de paradigmas, de noche oscura mientras el neoliberalismo y sus verdugos aprovechan la hora de debilidad de los pobres para aplicar sin dubitaciones y con seguridad prepotente la multiplicación de la miseria (por los ajustes estructurales, deuda externa, avalancha del Norte contra el Sur...), el combate contra los movimientos populares, el establecimiento de un nuevo imperio («nuevo orden mundial») contra la soberanía de los pueblos pequeños...?

Con el advenimiento de la sociedad constantiniana la VR ofreció un nuevo signo: la huida al desierto. Ante la aparición del mundo burgués surgió la mendicancia. Ante la Reforma, la obediencia al papa. Ante la «irrupción de los pobres» de las décadas pasadas, la «inserción». Se trata de los llamados «ciclos» de la VR, expresión de la responsabilidad y de la creatividad proféticas de la VR a lo largo de la historia³⁵.

35 CODINA, V. - ZEVALLOS, N., «Vida religiosa. Historia y teología», Paulinas, Madrid 1987, págs. 182 y 196.

Véanse allí mismo una páginas sobre «espiritualidad de la inserción». Sobre la inserción, más ampliamente, cfr V. CODINA, «Fundamentos teológicos de la inserción», en «Enfoque» 57(CRB, La Paz, agosto 1975), pp. 21-24; C. PALMES, «Dificultades de la inserción entre los pobres», en «Enfoque» 55(1984) 5-10; M. PERDIA, «Proceso general de la vida religiosa en América Latina», en «IX Asamblea de la CLAR, Guatemala 1985.

Cabe preguntar: ¿qué signo va a ofrecer ante la actual destrucción de las esperanzas de los pobres en un mundo planetizado por la imposición violenta del neoliberalismo? ¿Bastará con que los religiosos se dediquen a derramar el aceite de «pequeños remiendos de esperanza» aquí y allá, para salvar a algunos en medio de una avalancha mundial que empobrece y margina a las mayorías pobres en proporciones nunca vistas antes en la historia? Al no tener ante sí un «sujeto popular» triunfante que apoyar, ¿caerá en la tentación de refugiarse en las seguridades institucionales, o de volver a fórmulas de suplencia social como una vía fácil para sentirse útil ante la sociedad y ante los pobres? ¿O se constituirá en un foco profético que dé la cara por los excluidos y sacuda la inercia de una Iglesia ciega y connivente?³⁶

En una hora en que el mundo está ya planetizado o mundializado³⁷ (sobre todo los poderosos de este mundo, los organismos internacionales y el centralismo romano) la VR no es más que un generoso ejército de individuos, comunidades e institutos francotiradores incommunicados, incapaces de dar una respuesta mínimamente colectiva a los desafíos mundiales más candentes... ¿no será ésa una de las exigencias actuales de la profecía? ¿No estará exigiendo la historia la invención de alguna plataforma de mundialización para la profecía global de la VR?³⁸

En una hora en que el neoliberalismo es el protagonista principal y el mayor opresor de los pobres la Iglesia está dándole su aval oficial. Nunca la Iglesia había tomado una postura tan cercana al capitalismo³⁹. Y ha terminado legitimando y aprobando al capitalismo⁴⁰. El momento es sumamente paralelo a aquellas otras horas históricas en las que la Iglesia legitimó la invasión, la conquista, la esclavitud negra, el colonialismo... Ginés de Sepúlveda y los teólogos de la Curia y del Imperio están en una hora de entusiasmo y de ofensiva. Los religiosos profetas de los siglos pasados -algunos de los cuales, como Bartolomé de Las Casas, han aguantado siglos de marginación, olvido y hasta descrédito-, ¿encontrarán hoy también un paralelo entre las filas de los «seguidores radicales de Jesús»?

³⁶ Estas preguntas nos parecen ser la versión hodierna de aquellas otras: «¿beneficiencia o concientización?, ¿reformismo o cambio estructural?».

³⁷ No «globalizado», como suele decirse, con evidente anglicismo.

³⁸ La única institución actual que pudiera asemejarse a lo que estamos aludiendo, nos parece que podría ser la Unión de Superiores Generales, que, por cierto, según creemos, ha aceptado recientemente no hacer ninguna declaración profética a través de su Comisión de Justicia y Paz sino después de someterla a la consideración del Vaticano.

³⁹ Así han percibido la mayoría de los comentaristas la encíclica «Centessimus Annus»

⁴⁰ Entrevista concedida por Juan Pablo II al periodista Jas Gawronski, «L'Osservatore Romano» (12.11.1993)8.

En los tiempos de esclavismo negrero prácticamente toda la Iglesia y la VR se sumergieron en él acríticamente, usufrutuándolo incluso, sin atreverse a denunciarlo. «Nunca entonces enfrentó la Iglesia la negación total de la esclavitud negra. Posiblemente, la Iglesia, en un momento de decadencia, no podía retar a todas las potencias de Occidente»⁴¹. En los tiempos actuales de neoliberalismo (un nuevo esclavismo para los pobres), ¿quizá hoy tampoco la Iglesia (y la VR) se atreven a «retar a todas las potencias de Occidente»?⁴² ¿O habrá quien se atreva a condenar proféticamente el sistema aun por encima del miedo, de la perplejidad, o de la decadencia?⁴³

En el acompañamiento al pueblo es necesario combinar la necesidad de crear pequeñas realizaciones concretas que sostengan su caminar concreto con la necesidad de afrontar la problemática histórica global de la esperanza de los pobres. ¿Seremos capaces de evitar la tentación de quedarnos en pequeños «remiendos de esperanza» con los que, paradójicamente, apuntalaríamos el sistema global? Difícil el equilibrio, pero necesario.

En este momento será necesario revalorizar la espiritualidad de la cruz: la noche oscura del abatimiento de los pobres, la confianza en el triunfo escatológico (aunque no sea histórico) de la justicia y de la libertad. Hace falta una reflexión más profunda sobre la naturaleza de la historia como historia de salvación, la que tradicionalmente hemos pensado como una trayectoria excesivamente lineal y sin retrocesos⁴⁴, quizá un tanto contaminados por el mecanicismo positivista de las esperanzas de los mesianismos más recientes. Quizá hoy necesitamos una nueva reflexión teológica y de espiritualidad en la línea de un *intellectus spei*⁴⁵ y no sólo un *intellectus amoris* o *intellectus fidei*; quizá ahí la VR debería tener una aportación especial.

Estas son simplemente algunas sugerencias. Entre todos podríamos mejorar y profundizar esta reflexión. En todo caso, tómese este artículo como una reflexión sobre el profetismo radical que compete a la VR en cuanto SE, no como una muestra de su ejercicio.

41 Documento de Consulta para Santo Domingo, n° 23. Ciertamente, entre las causas de la «decadencia» de la Iglesia en esa época habría que anotar como una muy importante la falta de radicalidad y profetismo de la VR

42 Por lo que respecta a la conquista contra los indígenas y a la esclavización de los negros he tratado de reflexionar en «Para un futuro centenario: los religiosos en América Latina», «Vida Religiosa» 72/6 (noviembre 1992) 470-477, Madrid; también en: «Vida religiosa: de los 500 años al Sínodo», «Diakonia» 68 (diciembre 1993) 16-25, Managua.

43 Cfr. P. CASALDALIGA, «El neoliberalismo es muerte», en «Agenda Latinoamericana'94», editada en casi todos los países latinoamericanos más Canadá, España e Italia.

44 He tratado de participar en una reflexión semejante en Para un «análisis de coyuntura de la Historia de la Salvación» desde Nicaragua, en VARIOS, «Dando razón de nuestra esperanza. Los cristianos latinoamericanos frente a la crisis del socialismo y a la derrota sandinista», Nicara, Managua 1991, págs. 89-105.

45 En esa línea actual de búsqueda de la esperanza he tratado de reflexionar en: «¿Qué queda de la opción por los pobres?», «Alternativas» 1 (junio 1993) 101-127, Guatemala.